

Nominadores bárbaros y el nombre de los dioses: una glosa al *Crátilo* de Platón*

ata, citation and similar papers at core.ac.uk

brought to you

provided by Portal de Revistas Científicas

José Javier BENÉITEZ PRUDENCIO

Universidad de Castilla-la Mancha
jjbeneitezp@terra.es

RESUMEN

Tal como Sócrates deja sentado en el *Crátilo*, a pesar de que los diferentes nominadores o constructores de los nombres (griegos y bárbaros) no operan con las mismas sílabas, no debe pasarse por alto que todos ellos intentan reproducir el mismo ideal (*týpos*). Los nombres griegos y bárbaros que tienen los dioses, cada cual con sus letras y sílabas diferentes, ¿plasmaban también el mismo *týpos*? Si tomamos en serio la indagación onomástica de Heródoto en su *lógos* egipcio (en *Historia* II 50) podría darse con la mejor forma para comprender no sólo el alcance de los 'juegos' dialécticos que sostienen los tres interlocutores del *Crátilo* (Sócrates, Hermógenes y Crátilo) sino, más concretamente, sus implicaciones «teológicas».

Palabras claves: nombre [*ónoma*], «teología», antigua lengua [*prōta glōtta*], imaginación excéntrica.

Barbarian name-makers and the name of gods: a note on Plato's *Cratylus*

ABSTRACT

As Socrates argues in *Cratylus*, although different name-makers or name-designers (Greeks and barbarians) do not embody the name in the same syllables it must not be forgotten that they attempt to reproduce the same ideal (*týpos*). Could also Greek and barbarian names of gods, made of different letters and syllables, reproduce the same *týpos*? If one takes seriously Herodotus' onomatological inquiry in his Egyptian *lógos* (*The Histories* II 50), one may find the optimum way to understand the scope of Plato's dialectical 'games' between the three speakers in *Cratylus* (Socrates, Hermogenes and Cratylus) and, more precisely, their «theological» implications.

Key words: name [*ónoma*], «theology», ancient language [*prōta glōtta*], eccentric imagination.

SUMARIO 1. El *Crátilo* y el *lógos* egipcio de Heródoto (*Historia* II 50). 2. Bosquejo del *Crátilo*. 3. El nombre de los dioses según el 'dialéctico'. 4. La antigua lengua. 5. El nombre de los dioses según el 'mitólogo'.

FECHA DE RECEPCIÓN: 20 DE 12 DE 2006

FECHA DE ACEPTACIÓN: 15 DE 03 DE 2007

* El presente trabajo se enmarca en el proyecto de investigación 07/032-A 'La percepción occidental del extranjero en su dimensión histórico-filosófica y comparada' cofinanciado por el FSE y la JCCM.

1. EL CRÁTILO Y EL LÓGOS EGIPCIO DE HERÓDOTO (*HISTORIA* II 50)

Bernard Williams escribió que «el *Crátilo* de Platón es un diálogo brillante, duro de leer pero todavía poco comprendido»¹, y como gran parte de los intérpretes, más bien modernos que antiguos, consideró que la célebre parte en donde se despachan las etimologías de diversos nombres constituye uno de los mejores exponentes de la ironía esgrimida por el Sócrates platónico². Wilamowitz, Cassirer o Albin Lesky pensaron que la parte etimológica del *Crátilo* es una mera bagatela dialéctica que entretuvo a los alumnos de la Academia, si bien para otros, los menos, por ejemplo para Emilio Lledó (siguiendo a Cicerón), el pasatiempo académico debió tener fines bastante más serios³. En realidad, las demostraciones de habilidad etimológica y onomástica se corresponde muy bien con el gusto de la época ‘ilustrada’ del s. V a. de n. e., es decir, la inmediatamente anterior a la que el *Crátilo* fue compuesto (ca. 390 o 380 a. de n. e.), pues se hallaban presentes en los ejercicios sofísticos, a la vez que los personajes de la tragedia establecían juegos etimológicos con el nombre de los dioses; así lo hace el tachado muchas veces de irreverente Eurípides en *Las troyanas* (989-990), cuando lo único que recoge, en este caso, es una tradición popular que relacionaba el nombre de la diosa del amor, ‘*Aphrodíte*’, con ‘*aphrosýnē*’ (locura)⁴. Harto mal se haría con quedarnos con el pasatiempo o juego de los hombres del *Siècle*, si no se reparara que hasta el adusto poeta de Ascra, Hesíodo, ya había cantado en los vv. 196-197 de la *Teogonía* que «Afrodita la llaman los dioses y hombres, porque nació en medio de la espuma [*áphros*]»⁵, etimología que recoge, a su vez, el *Crátilo* (406d)⁶. En fin, el pretendido juego onomástico se propagó, también, a las charlas de sobremesa, en donde al momento del *sympósion* los comensales se enfrascaban en desentrañar los significados y usos de las palabras⁷.

En el presente artículo pretendemos poner de relieve este último extremo del que hablamos, tomándonos *más seriamente* este diálogo platónico, y ello poniéndolo en relación con la *Historia* de Heródoto de Halicarnaso (ca. 440 a. de n. e.), la que fuera una de las obras capitales de aquel Siglo de Pericles; nos referiremos concretamente a su libro II, que –como se sabe– contiene el espléndido *lógos* egipcio. Nuestra glosa debiera parecer *a priori* arriesgada, en primer lugar, porque el *Crátilo* como

¹ B. A. O. Williams, “Cratylus’ Theory of Names and Its Refutation”, ed. M. Bunyeat, *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*, Princeton, 2006, p. 146.

² *Idem.*, p. 139.

³ Cfr. E. Lledó, “Filosofía del lenguaje como historia de la filosofía”, *Filosofía y lenguaje*, Barcelona, 1970, p. 25 (ap. Cicerón, *Académica* I 8, 32).

⁴ *Sic*. Eurípides, *Tragedias II*, trad. esp. J. L. Calvo Martínez, Madrid, 1978, p. 261 (n. 48); para la común opinión del amor como fuerza arrebatadora que transforma al amante en un ‘maniaco’, vid. F. Rodríguez Adrados, *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*, Madrid, 1995, pp. 34-37.

⁵ Hesíodo, *Obras y fragmentos*, trad. esp. A. Pérez Jiménez & A. Martínez Díez, Madrid, 1978.

⁶ Platón, *Diálogos II*, trad. esp. J. L. Calvo Martínez, Madrid, 1983.

⁷ Cfr. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* III 14, 2, en *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*, trad. esp. J. Zaragoza Alberich, Madrid, 1993.

los demás diálogos de Platón no se refieren nunca a Heródoto, aunque Platón desde luego conoce la *Historia*, y es posible traslucir bajo el argumento teórico de uno de sus interlocutores en este diálogo, Hermógenes, las impresiones relativistas comunes con Heródoto; y en segundo, porque si el *Crátilo* adolece para algunos de la seriedad de los otros diálogos platónicos, Heródoto es uno de los autores antiguos más desprestigiados, a pesar de que ha tenido algunos apologetas y a pesar, también, de que su obra ha ejercido una gran influencia hasta la Modernidad⁸.

Desde esta credibilidad que confiamos a ambas fuentes –no gratuita, como se comprobará–, encuentra pleno sentido (y justificación, si tenemos presente a autores como Plutarco) la pregunta de por qué podría ser, según transmite Heródoto, que el nombre de la mayoría de los dioses griegos fuera de origen bárbaro, pues según el historiador halicarnasio los primeros que comenzaron a nombrar a los dioses, cada uno por su nombre, y no de forma innominada ni genérica como se venía haciendo hasta entonces entre los griegos, fue el pueblo egipcio, de quienes ellos recibieron además otros importantes ‘adelantos’ y costumbres que incumben a la moralidad o, por utilizar el término usual, la piedad (*eusēbeia*)⁹. La cuestión es importante dado que de lo que se trata no sólo es, en efecto, del descubrimiento o, mejor, de la invención de Egipto por parte de los griegos, que tanta influencia tuvo desde el mismo Platón y Hecateo de Ábdera hasta Jámblico y los autores anónimos del *Corpus hermeticum* (y desde Ficino a Martin Bernal, si seguimos con los modernos), sino porque, con ello, Heródoto trata de responder a los orígenes de la moralidad y la sabiduría de su pueblo desde un punto de vista ‘crítico’. En este sentido el propio Heródoto reconoce –y debemos creerle la sinceridad de su ánimo indagatorio¹⁰– que aunque «me veo en el deber de referir lo que se cuenta, yo no me siento obligado a creérmelo todo a rajatabla», y añade, «esta afirmación ha de aplicarse a la totalidad de mi obra» (*Historia* VII 152, 3)¹¹.

El mentado Plutarco¹², gran conocedor de los misterios isíacos, sin embargo, llama al historiador halicarnasio “filobárbaro” y le acusa de tergiversar la ‘teología’ de los griegos. Podríamos preguntarnos si no fue Plutarco el iniciador de lo que Bernal ha llamado modelo interpretativo ‘ario’¹³, sobre todo, en este caso, por la buena dosis de mala fe que se descubre en las intenciones del polígrafo de Queronea.

⁸ Vid. A. Momigliano, “El lugar de Heródoto en la historia de la historiografía”, *La historiografía griega*, trad. esp. J. Martínez Gázquez, Barcelona, 1984, p. 134ss.

⁹ A ello le dedica los caps. 37-91 del libro II. La cuestión onomástica a la que aludimos la trata en los caps. 49-53.

¹⁰ ‘Indagación’ es *historía*. Sobre el asunto del ‘criticismo’ herodoteo al que aludimos, vid. P. Cartledge & E. Greenwood, “Herodotus as a Critic: Truth, Fiction, Polarity”, eds. E. Bakker; I. J. F. de Jong; H. van Wees, *Brill’s Companion to Herodotus*, Leiden, 2002, p. 351ss.

¹¹ Heródoto, *Historia*, trad. esp. C. Schrader, Madrid, 1977-1989.

¹² Cfr. *Sobre la malevolencia de Heródoto* 12, 857A- 14, 857F, en *Obras morales y de costumbres (Moralia)* IX, trad. esp. V. R. Palerm, Madrid, 2002.

¹³ Vid. M. Bernal, *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, trad. esp. T. Lozoya, Barcelona, 1993, pp. 55-61.

Aunque alejado de estos prejuicios helenocéntricos en los que se encuentra enredado Plutarco, el oriental Porfirio¹⁴ se pregunta, asimismo, por qué habría de preferirse, como establecen muchos egiptizantes (no, como veremos, Heródoto), «los signos bárbaros» egipcios «a los de nuestras lenguas» para nombrar a los dioses; Porfirio no alude solamente al griego o al latín, sino también a «toda lengua de los pueblos sagrados, como asirios y babilonios». Desde Homero, Egipto se había convertido en un lugar común para la imaginación ‘excéntrica’ de los griegos, pero como repara François Hartog refiriéndose a las interpretaciones griegas sobre Egipto, sucede que «a veces (...) con la mirada ya no se quiere ver en absoluto», siendo lo «más frecuente, que ya no se sabe qué se ve»¹⁵; por ello más que de la mirada griega hacia Egipto lo que nos transmiten las fuentes son distintas miradas, la mayoría de las veces, imbricadas unas en otras (como sucede en los casos de las obras herodotea y platónica, que son las más influyentes en los autores posteriores), pero también, varios y distintos los Egiptos admirados o, en su caso, denigrados. El conjunto de disquisiciones egipiófilas y egipiófobas de las fuentes grecolatinas constituye una cuestión que ha sido largamente y muy bien estudiada por la investigación más solvente¹⁶, de manera que no vamos a detenernos en ellas.

La indagación herodotea puede parecer más atrevida que el *Crátilo* por su filobarbarismo, vista desde los cánones del riguroso etnocentrismo griego que rige durante toda la época clásica hasta el helenismo, aunque nosotros consideramos que el *Crátilo* puede integrarse en la misma vanguardia filobarbárica que la obra de Heródoto¹⁷. La *Historia* se muestra sin duda atrevida respecto al *Crátilo*, según repararemos luego,

¹⁴ Cfr. Porfirio, *Carta a Anebo* II, 10a [Sodano], cit. Jámblico, *Sobre los misterios egipcios* VII, 4-5, trad. esp. E. A. Ramos Jurado, Madrid, 1997. Lo llamo ‘oriental’ porque seguramente Porfirio fue oriundo de Tiro, otras fuentes se refieren a él llamándolo fenicio o sirio –vid. F. Millar, “Pophyry: Ethnicity, Language, and Alien Wisdom”, eds. J. Barnes & M. Griffin, *Philosophia Togata II: Plato and Aristotle in Rome*, Oxford, 1997, pp. 242-243–.

¹⁵ F. Hartog, “Viajes por Egipto”, *Memoria de Ulises: relatos de frontera en la Antigua Grecia*, trad. esp. H. Pons, México, 1999, p. 94.

¹⁶ Para el ámbito heleno, que es el que concierne a estas páginas, baste con remitirnos a la magnífica obra de C. Froidefond, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Aix-en-Provence, 1971; también puede consultarse la más reciente de P. Vasunia, *The Gift of the Nile: Hellenizing Egypt from Aeschylus to Alexander*, Berkeley-Los Angeles-London, 2001.

¹⁷ Quizás no debiera despacharse tan rápidamente el filobarbarismo platónico sin subsumirlo a las categorías ‘dramáticas’ de sus mismos personajes. Ciertamente, en el *Sofista* puede leerse en boca del Extranjero el discurso de “lo mismo y lo diferente” (cfr. *Sofista* 254d-255a), y en la del Extranjero del *Político*, que constituye «un error (...) dividir al género humano en dos», tomando «al conjunto de los griegos como si se tratara de una unidad y aislándolo de todos los demás géneros, que son innumerables y ni se mezclan ni se entienden entre sí (...), [los] bárbaros» (*Político* 262c-d). Pero, también, puede leerse en el *Menéxeno* (242 d) que «contra los bárbaros hay que combatir hasta la destrucción» y en *La República* se explica que los bárbaros son enemigos por naturaleza de los griegos (cfr. *República* V, 470c-471a). Si de Platón hubiéramos conservado solamente el *Crátilo*, amén de cuál hubiese sido el desarrollo del pensamiento occidental (aunque no sólo de él), no dudáramos en haberlo considerado un heterodoxo filobarbaro o un griego ‘aperturista’. Para el *Sofista* y *Político* tomamos *Diálogos V*, trad. esp. (respectivamente) N. L. Cordero y M^a. I. Sta. Cruz, Madrid, 1988, y para *La República*, trad. esp. J. M. Pabón & M. Fernández-Galiano, Madrid, 1999.

desde el punto de vista los ‘críticos’ que, como el Sócrates del *Crátilo*, prefieren guardar un escrupuloso silencio antes que tener que aventurarse a tratar cuestiones de estricto orden ‘teológico’ como el que nos ocupará. De acuerdo con el criterio identitario predominante entre los griegos del periodo clásico, que bien encarna la exposición ético-política aristotélica, lo que no concierne a los *hombres* y a la ‘vida buena’ (*eu zēn*) forma parte de la vida *ápolis*; en ésta tienen cabida la vida ‘simple’ (*zēn*) de los bárbaros como la de los dioses, y todo lo que concierne a sus mundos respectivos¹⁸. En ambas formas trató de adentrarse la heterodoxa investigación de Heródoto.

En suma, creemos que ciertas precisiones que sobre el lenguaje establece el *Crátilo* pueden encontrar mayor claridad abordando y explicando la singular cuestión onomástica y ‘teológica’ que trata el libro II de la *Historia* herodotea. Se hará preciso tratar, por tanto, la posibilidad de que los bárbaros puedan ser (empleando la terminología del *Crátilo*) nominadores, esto es ‘constructores del lenguaje’, y en último término ‘dialécticos’ o filósofos supervisores de esta labor ‘artesana’ de aquéllos. Ambas fuentes, por lo tanto, parten de la posibilidad de que el bárbaro, aparte de ser un viviente que emite palabras ininteligibles (*barbar*), las emite al fin y al cabo, y se diferencian de otras fuentes que consideran al bárbaro “*aglōssos*”¹⁹ o que no emite un lenguaje articulado con palabras en absoluto²⁰. He aquí la glosa que pretendemos establecer para el *Crátilo* en el presente artículo, considerándolo, junto con la *Historia*, una parte sustancial de la indagación ‘panhetérica’ de los antiguos griegos²¹.

2. BOSQUEJO DEL CRÁTILLO

Aristóteles establece al comienzo de la *Metafísica* una distinción entre «los más antiguos, los que teologizaron por vez primera»²², frente a los que, luego, «comenzaron a filosofar»²³, y se lamenta diciendo, además, que «los teólogos, todos, tuvieron solamente en cuenta lo que les resultaba más verosímil a ellos mismos, pero no

¹⁸ Cfr. Aristóteles, *Política* I 2, 14, 1253a; III 9, 5-6, 1280a, trad. esp. M. García Valdés, Madrid, 1988.

¹⁹ Cfr. Sophocles, *Trachiniae (English & Greek)*, 1062, trad. ingl. R. C. Jebb, London, 2004.

²⁰ El *Corpus* aristotélico explica que sólo los humanos poseen un ‘lenguaje articulado’ (*diálektos*), y lo diferencia de otros vivientes capacitados para emitir la ‘voz’ (*phonē*) o el simple ‘ruido’ (*psophós*) –cfr. Aristóteles, *Investigación de los animales* IV 9, 536b 3-4, trad. esp. J. Pallí Bonet, Madrid, 1992–. Ello debe ponerse en íntima conexión con la capacidad ‘lógica’ (*lógos* es tanto ‘palabra’ como ‘pensamiento’) que, según Aristóteles, sólo poseía el ‘viviente cívico’, y cuya máxima expresividad era la manifestación «de lo justo y lo injusto (...) y el sentido del bien y del mal» –Aristóteles, *Política* I 2, 1253a 11-12–. De acuerdo, además, con su teoría del esclavo por naturaleza (el bárbaro), para Aristóteles a los bárbaros-esclavos solamente les cabría el *lógos* para entender la razón de su sometimiento a la dominación de los griegos-señores –cfr. Aristóteles, *Ética nicomáquea* I 13, 1102b 27-30, en *Ética nicomáquea, Ética eudemia*, trad. cast. J. Pallí Bonet, Madrid, 1986–.

²¹ Cfr. F. Nietzsche, *La visión dionisiaca del mundo*, incluido en *El nacimiento de la tragedia*, trad. esp. A. Sánchez Pascual, Madrid, 1993¹¹, p. 233.

²² Aristóteles, *Metafísica* I (A) 3, 983b 27, trad. esp. T. Calvo Martínez, Madrid, 1994.

²³ *Ibid.* 2, 982b 12.

se preocuparon de nosotros»²⁴. Según Aristóteles, los que llama ‘teólogos’ se habían caracterizado por hacer «especulaciones de carácter mítico»²⁵, queriendo expresar con ello que no habían procedido como “nosotros”, los filósofos, por medio de los métodos rigurosos de demostración, sino que se emplearon en un género de actividad que era ajeno a la ciencia (*epistémē*) y próximo al entretenimiento, «al placer y al pasarlo bien»²⁶.

La ‘teología’ tiene por objeto la *historía* o la investigación²⁷ de los dioses; investigación que termina siendo una relación de sus «teogonías, (...) nacimientos y progenes»²⁸. Esta antigua teología a la que se refiere *Metafísica* versaba sobre el conocimiento de “maravillas [*thaumasiōn*]”²⁹. Sin duda, la ‘maravilla’ o el ‘espectáculo’ y la ‘teoría’ definían la experiencia religiosa de los griegos al tiempo que el ‘admirar’ o ‘contemplar’ estaban de igual manera relacionados con el ‘saber’³⁰; por ello, Aristóteles reconoce que quienes comenzaron a filosofar lo hicieron «al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza»; de ahí que, a su modo, el teólogo es también —dice— «amante de la sabiduría». Ambos, teólogos y filósofos, son «amantes de la sabiduría por afán de conocimiento», por «huir de la ignorancia»³¹. Pero esto lo reconoce Aristóteles en una primera instancia, dado que, como luego enuncia, lo que separa al filósofo del teólogo es que en aquél «es preciso que se imponga, al fin, la actividad contraria [a la admiración] (...) [pues] una vez que se ha aprendido: nada, desde luego, maravillará»³².

Los tres interlocutores del *Crátilo* —Sócrates, Hermógenes y Crátilo— pertenecen, desde luego, al género de los que filosofan. Como es sabido, el *Crátilo* tiene como obje-

²⁴ *Ibid.* III (B) 4, 1000a 9-10.

²⁵ *Ibid.* III (B) 4, 1000a 18. Para la evaluación del mito en el *Corpus* aristotélico *vid.* L. Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe. Vol I: Sauver les mythes*, Paris, 1996, p. 46ss., y T. Johansen, «Myth and Lógos in Aristotle», R. Buxton (ed.), *From Myth to Reason? Studies in the Development Greek Thought*, Oxford- New York, 1999, p. 277ss.

²⁶ *Ibid.* I (A) 2, 982b 23.

²⁷ El término *historía* es empleado por el Estagirita de forma que se corresponde con el usual de su época, es decir, sin ningún rigor técnico —*vid.* P. Louis, “Le Mot *ιστορία* chez Aristote”, *Revue de Philosophie* 29 (1955) p. 39ss.—

²⁸ *Metafísica* 983b 27-30.

²⁹ *Ibid.* I (A) 2, 982b 19.

³⁰ Tal y como destacó K. Kerényi, la experiencia religiosa de los griegos concierne al ‘espectáculo’ (*theōría*) y a la ‘contemplación’ (*aideisthai*) —cfr. “Puntos culminantes de la experiencia griega y romana: I) *Theōría*”, *La religión antigua*, trad. esp. A. Kovácsis & M. León, Barcelona, 1999, pp. 66-67, 72—, donde explica, además, que «contemplar significa ‘calar con la mirada’ (...) *edénai* (...) significa *saber*» —*op. cit.*, p. 77—. Dicho esto, enseguida tenemos que advertir que, aunque *theōrein* signifique ‘ver’, no por ello la visión ha de significar, sin más, ‘contemplar’ —cfr. P. Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, trad. esp. M^a. J. Torres Gómez-Pallete, Barcelona, 1999, p. 68—.

³¹ *Cfr.* *Metafísica* I (A) 2, 982b, respectivamente, las líneas 14-15, 18-19, 20-21. Quizás haya que recordar cómo da comienzo la *Metafísica*, expresando que «todos los hombres por naturaleza desean saber» —*ibid.* 2, 980a 21—.

³² *Ibid.* 983a 17-20.

to principal la corrección de los nombres (*orthotēs onomatōn*). Los comentaristas han debatido largo y tendido si en el *Crátilo* descubrimos una filosofía del lenguaje³³ o si, por el contrario, ello resulta imposible³⁴. Siguiendo a Charles Kahn, bajo la cuestión de la corrección de los nombres subyace la propia de la función significativa que posee el lenguaje, y ésta se integra en el marco amplio de la investigación platónica acerca de la naturaleza de las cosas³⁵. El argumento del diálogo que mantienen Sócrates, Hermógenes y Crátilo puede resumirse en lo siguiente³⁶: la intención de Sócrates se resuelve primordialmente en la crítica a la teoría de los sofistas, en particular a que el lenguaje pueda servir como medio para aprehender la realidad. Esto conduce a que el verdadero objetivo de Platón sea rechazar las dos teorías contradictorias que se toman en el diálogo, por un lado la convencionalista que encarna Hermógenes y, de otro, la naturalista que defiende Crátilo (mas el común fundamento que, no obstante, une a ambas: el heraclitismo), si bien, como matizó Gadamer, «las dos teorías que el Sócrates platónico reduce al fracaso no aparecen ponderadas en todo el peso de su verdad»³⁷.

Para Platón, los nombres *per se* no revelan la esencia de las cosas, luego, en el marco de la corrección de los nombres no puede alcanzarse ninguna verdad objetiva. Como las etimologías pueden aducirse en apoyo de una teoría y su contraria, Sócrates rechaza, en primer lugar, el argumento ‘relativista’ de Hermógenes según el cual los nombres que tienen las cosas son puramente convencionales, y en segundo, el naturalismo que defiende Crátilo, es decir, si existe por el contrario una relación natural entre la cosa y su nombre. La argumentación socrática (platónica) se cierra con el desarrollo de la teoría de la *mim?sis* que constituye el primer esbozo platónico de la teoría de las ideas, y en este sentido, por lo que compete al ámbito estrictamente ‘lingüístico’, *lo que es* deberá conocerse al margen de las palabras, o como expresa Sócrates: «conociendo los seres sin necesidad de nombres (...) [sino] por sí mismos»³⁸. Hay que tener, no obstante, presente que la adecuación mimética entre el nombre y el objeto que designa o ‘imita’ no consiste en su hipóstasis. El nombre como imagen del objeto simplemente ha de ser capaz de representar la esencia del objeto, es decir su carácter distintivo o *týpos*³⁹.

³³ Cf. A. Diès, *Around of Platon. Essais de critique et d'histoire. Vol. II: Les Dialogues. Esquisses doctrinales*, Paris, 1927, pp. 482-485.

³⁴ Cf. V. Goldschmidt, *Essai sur le Cratyle. Contribution al'histoire de la pensée de Platon*, Paris, (reimpr.), 1982, pp. 21-35.

³⁵ C. H. Kahn, “Language and Ontology in the *Cratylus*”, eds. E. N. Lee; A. P. D. Mourelatos; R. M. Rorty, Assen, *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to G. Vlastos*, 1973, pp. 152-153.

³⁶ Para el argumento resumido del *Crátilo* que damos a continuación tengo presente, sobre todo, el artículo de R. Robinson, “The Theory of Names in Plato’s *Cratylus*”, *Essays in Greek Philosophy*, Oxford, 1969, p. 100ss.

³⁷ H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, trad. esp. A. Agud & R. de Agapito, Salamanca, 2003¹⁰, p. 491.

³⁸ Platón, *Crátilo* 438d- 439a. También la *Carta VII* vierte esto mismo, que «intentar expresar tanto la cualidad de cada cosa como su esencia» no puede hacerse «por un medio tan débil como las palabras» –Platón, *Cartas VII* 342 e- 343a, en *Diálogos VII*, trad. J. Zaragoza Alberich, Madrid, 1992–.

³⁹ Cfr. *Crátilo* 431d, 432e- 433a. Acerca de la mimética en el *Crátilo* vid. T. M. S. Baxter, *The Cratylus: Plato’s Critique of naming*, Leiden, 1992, pp. 56-80, 165-172, y R. Barney, *Names and Nature in Plato’s Cratylus*, New York-London, 2001, p. 81ss.

En las páginas siguientes habremos de interesarnos por ese material ‘lingüístico’ que, evaluado a lo largo del diálogo, es el que desecha sucesivamente Sócrates (Platón), después de haberlo escrutado dialécticamente. Por tanto, lo que aquí va a preocuparnos no será, como en cambio en Platón, la perfecta adecuación imitativa del nombre con la cosa, que es en lo que, en definitiva, conforma la propia atalaya ideal platónica y hacia la cual tiende el discurrir dialógico del *Crátilo*.

3. EL NOMBRE DE LOS DIOSSES SEGÚN EL ‘DIALÉCTICO’

El método de investigación que esgrime Sócrates a lo largo del *Crátilo*, de forma modélica en este diálogo, es la dialéctica, siendo el propio ‘dialéctico’ (o sea, el filósofo) uno de los tantos nombres comunes que se definen específicamente en virtud del mismo arte de la *dialektik*?. Cuando Sócrates pregunta a Hermógenes: «¿y al que sabe preguntar y responder lo llamas tú otra cosa que dialéctico?»⁴⁰, él le responde asintiendo, pues que al que pregunta y responde también él lo llama dialéctico. El dialéctico es concebido, además, como la autoridad bajo cuya dirección el ‘nominador’ (*onomatourgós*) o el legislador (*nomothētēs*) de los nombres los construye⁴¹. Había dicho Sócrates, refiriéndose a la figura del nominador, que «es entre los hombres el más escaso de los artesanos»⁴², y ya sabemos por otros diálogos platónicos (señaladamente, *La República*) cuán reducido es también, por su parte, el universo de los filósofos o dialécticos, quienes obran con un poder o autoridad superior⁴³. El nominador se caracteriza⁴⁴, entonces, por ser el experto en esta destreza o especialidad de la que hablamos⁴⁵, siendo su específica labor la creación de los nombres⁴⁶ y, como el dialéctico, también es un ser excepcional dentro de todo el género humano⁴⁷. La diferencia primordial que existe entre el dialéctico y el nominador o legislador de los nombres es la que, según el pensamiento platónico⁴⁸, existe entre quien ‘obra’ (*prattēin*) y el que simplemente ‘produce’ o ‘fabrica’ (*poiēin*), por consiguiente, entre el experto o ‘usuario’ que conoce lo que se adecua al instrumento (en el caso del *Crátilo*, el nombre) y el artesano o hacedor (de nombres, que es el legislador-nominador)⁴⁹.

⁴⁰ *Ibid.* 390c.

⁴¹ *Ibid.* d.

⁴² *Ibid.* 389a.

⁴³ *Ibid.* 438c.

⁴⁴ *Sic.* D. N. Sedley, *Plato's Cratylus*, Cambridge, 2003, pp. 66-74.

⁴⁵ *Crátilo* 383d.

⁴⁶ *Ibid.* 388e, 389a, 428a- 429b.

⁴⁷ *Ibid.* 389a. A juicio de Victor Goldschmidt los nominadores, y por ende los dialécticos, son seres piosos, al estar investidos con la piedad (*sébas*), para ello se funda en la descripción que de los legisladores hace el *Timeo* y *Las leyes* –*vid.* Goldschmidt, *op. cit.*, pp. 65-66–.

⁴⁸ Platón, *Cármides* 163 b-e, en *Diálogos I*, trad. esp. E. Lledó, Madrid, 1981.

⁴⁹ Para la cuestión poiética baste remitirnos a J.-P. Vernant, «El trabajo y el pensamiento técnico», *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. J. D. López Bonillo, Barcelona, 1993³, pp. 253-254, 274-280.

Sócrates declara renunciar en sus disquisiciones onomásticas de toda indagación concerniente a los dioses, y excluye tratar en concreto “sobre ellos mismos”⁵⁰, de forma que el examen etimológico-onomástico que va a seguirse en el diálogo entre él, Hermógenes y Crátilo no revelará nada, pues, que pueda menoscabar la esencia o naturaleza divina; a la vez, Sócrates se declarará indigno para el tratamiento de tan elevada cuestión⁵¹. Lo que atañe a los dioses a lo largo del *Crátilo* queda circunscrito, si bien, a un respetuoso tratamiento “a la medida de nuestras posibilidades”, esto es, a la medida del hombre que tiene conocimiento de sí⁵², admitiendo conjeturar sólo «las opiniones de los hombres acerca de los dioses»⁵³. Sabemos que para Platón la opinión (*dóxa*) no constituye un conocimiento estable, dado que las opiniones quedan sometidas a la fuerza de la persuasión o al cambio de una *dóxa* por otra que resulte más convincente. Veamos a continuación a qué acuerdo llegan Sócrates y Hermógenes acerca del nombre de los dioses (400d-e):

HERM.- (...) ¿Y sobre el nombre de los dioses (...)? ¿Podríamos examinar (...) en virtud de qué exactitud tienen puestos sus nombres?

SÓCR.- ¡Por Zeus, Hermógenes! Si fuéramos sensatos sí que tendríamos un procedimiento, el mejor: que nada sabemos sobre los dioses ni sobre los nombres que se dan a sí mismos –pues es evidente que ellos se dan los verdaderos nombres–. Pero una segunda forma de exactitud sería llamarles, como acostumbramos en las plegarias, ‘cualquiera sea la forma en que gusten en ser nombrados’, pues ninguna otra cosa sabemos. Y pienso yo, desde luego, que es una buena costumbre.

Sócrates establece, por el momento, que la nominación o proceso de formación de los nombres debe quedar presidido siempre y en todo caso por la ‘sensatez’ (*phrónēsis*) y la ‘exactitud’ (*orthótēs*), pero liga una a la otra ya que solamente aplican los nombres con exactitud quienes son sensatos. A ello hay que añadir que, además, se muestran más sensatos los dioses sobre los hombres y los hombres más que

⁵⁰ *Crátilo* 401a.

⁵¹ Suele aludirse que, también en este caso, Sócrates se muestra irónico. Como se irá desgranado, luego, creemos que existen razones más sólidas para pensar que Sócrates (Platón) está hablando en serio. En el caso presente debería recordarse lo que el piadoso Sócrates expresa en *Filebo*:

Mi temor ante el nombre de los dioses (...) ha sido siempre más que humano, más allá del límite del mayor terror –Platón, *Filebo* 12b, en *Diálogos VI*, trad. esp. M^a. A. Durán, Madrid, 1992–.

Simon Pulleyn considera que esta angustia socrática posee únicamente un calado filosófico y no religioso. Platón, tal y como va a ocuparnos enseguida la onomástica en el *Crátilo*, deja a un lado la verdadera cuestión divina (la invocación del dios por el nombre correcto), lo que no significa realmente un desdén por la ‘teología’ sino una estricta demarcación de lo que constituye objeto de la filosofía –cfr. S. Pulleyn, *Prayer in Greek Religion*, Oxford, 1997, p. 104–.

⁵² *Crátilo* 425b-c. En este sentido debe interpretarse la declaración de Sócrates, próxima al lema delfico que sentenciaba ‘conócete a ti mismo’ y no a la definición protagórica del *homo mensura* –que él, por otra parte, él ha atacado de forma explícita en 385e- 386a–.

⁵³ *Ibid.* El diálogo continúa estando entablado por Sócrates y Hermógenes; Crátilo sigue callado escuchándoles.

las mujeres⁵⁴. La exactitud de los nombres se convierte, sin sombra de duda, en verdadero centro de la discusión que recorre el *Crátilo*, o sea, cuál es el modo correcto en que los nombres han de ser utilizados⁵⁵: «es evidente —explica Sócrates— que los dioses, al menos, aplican con exactitud los nombres que son por naturaleza»⁵⁶. No hacía falta que Sócrates se pronunciara acerca de la mayor sensatez los dioses; ellos son, a su juicio, los únicos que pueden alcanzar la exactitud onomástica plena, y qué mejor plasmación de ello que en las palabras por las que ellos mismos se nombran y se reconocen unos a otros. De hecho Sócrates (basándose en Homero) recoge varios ejemplos de cómo los dioses nombran con exactitud⁵⁷.

Sócrates enseguida repara que puede que el lenguaje de los dioses sea demasiado grandioso «para que lo descubramos con nuestras solas fuerzas»⁵⁸; más adelante también reconoce que la remisión a los dioses con el fin de explicar la causa o el motivo de la exactitud de los nombres constituye una argucia o una simple evasiva⁵⁹, y compara dicho proceder con el recurso de los tragediógrafos cuando en plena acción dramática hacen aparecer abruptamente al *deus ex machina*⁶⁰; esto es lo que echa en cara a Crátilo cuando éste expone su argumento según el cual los nombres primarios (*prōta*) deben haber sido impuestos por un legislador primario sobrenatural «superior (...) al hombre»⁶¹. Parecería, en definitiva, que lo más sensato para los humanos fuera afirmar (¿como hizo Protágoras?) que no podemos saber nada realmente de los dioses, y recuérdese que Sócrates ya había manifestado que en realidad «nada sabemos sobre (ellos)»⁶².

⁵⁴ Cfr. *ibid.* 391d-e, 392c.

⁵⁵ Pierre Aubenque escribe que «el problema del *Crátilo* no es el de saber *si* los nombres se aplican con exactitud, sino *cómo*» —*El problema del ser en Aristóteles*, trad. esp. V. Peña, Madrid, 1981, p. 103 (cursivas en el or.)—. Hay que advertir que mientras para el pensamiento protagórico parece ser que lo que mereció su atención fue la ‘dicción correcta’ (*orthoēpeia*), Platón se preocupa más por la *eustomía*, que —como repara Atilano Domínguez Basalo— «no debe ser interpretada en el sentido habitual de eufonía o sonido agradable, sino de fácil pronunciación», subrayándose «la dimensión fonética del lenguaje frente a la retórica» —Platón, *Cratilo o Del lenguaje*, 412e, trad. A. Domínguez Basalo, Madrid, 2003, pp. 47-48 (n. 207)—.

⁵⁶ *Crátilo* 391e.

⁵⁷ Recogemos dos de estas nominaciones divinas: el río de Troya «al que los dioses llaman Janto y los hombres Escamandro», a la que luego nos referiremos —*ibid.* 391e [ap. *Iliada* XX, 74]—, y a la especie de búho a la que «los dioses llaman *chalkis* y los hombres *kýmindis*» —*ibid.* 392a [ap. *Iliada* XXIV, 291]—. Las acotaciones al poema homérico pertenecen a la ed. del *Crátilo* que venimos siguiendo de J. L. Calvo Martínez —*ad loc.* nn. 23-24—. Según parece, la mayoría de las tradiciones de origen indoeuropeo suelen reconocer un doble nivel que distinguiría las palabras de los dioses de la de los humanos; ello, además, encuentra paralelo en el contexto cultural del Próximo Oriente antiguo —cfr. C. Watkins, *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*, Oxford- New York, 1995, pp. 181-182, y M. L. West, *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, 1997, pp. 352-353—. Para la corrección de los nombres en Homero según Platón, *vid.* Baxter, *op. cit.*, pp. 113-117.

⁵⁸ *Ibid.* 392b.

⁵⁹ *Ibid.* 425d-e.

⁶⁰ *Ibid.* 325d.

⁶¹ *Ibid.* 438c.

⁶² El diálogo no había hecho más que empezar cuando lo primero que se tacha es el relativismo protagórico («el hombre es la medida de todas las cosas») —*ibid.* 385e-386a—. Pero Sócrates dice a Hermógenes, en la cita que hemos dado íntegramente antes, que «nada sabemos sobre los dioses» —*ibid.* 400d—, lo que recuer-

Por consiguiente, lo que Sócrates ha llamado, en principio, el mejor procedimiento de nominación se muestra como no válido. Pero la que ha llamado “segunda forma de exactitud”, que es la costumbre que los hombres utilizan formalmente en sus plegarias para dirigirse a los dioses de acuerdo con la fórmula innominada («cualquiera que sea la forma en que gusten en ser nombrados»)⁶³, tampoco va a correr mejor suerte pues de igual modo resultará rechazada. Ciertamente, la convención o costumbre se muestra conforme a la opinión que los hombres se forman de los dioses; sin embargo, Sócrates, después de haber concedido la autoridad de que gozan los usos preestablecidos, se decanta finalmente (en las postrimerías ya del diálogo, en la conversación que mantiene con Crátilo) por la teoría de que la nominación es –según anunciábamos líneas más arriba– un arte mimético en que el nombre, si bien, no de una manera absoluta, sino guardando el carácter típico (*týpos*), no va a conformar más que la imitación de la esencia por medio de la adecuada combinación de sílabas y letras⁶⁴; y en esto consiste –según él– la exactitud del nombre: «aquella que nos manifiesta cuál es la cosa»⁶⁵.

da al «sobre los dioses no puedo tener certeza» de Protágoras –fr. B4 [Melero Bellido], en *Sofistas: testimonios y fragmentos*, ed. y trad. esp. A. Melero Bellido, Madrid, 1996; cfr. F. M. Cornford, “La disputa del vidente y el filósofo”, *Principium sapientiae: los orígenes del pensamiento filosófico griego*, trad. esp. R. Guardiola Iranzo & F. Jiménez Gracia, Madrid, 1986, p. 172–.

⁶³ Sócrates prefiere la forma innominada para dirigirse a Afrodita en el *Filebo* 12c:

A Afrodita la llamo del modo que le sea grato. (Cursiva mía).

M^a. Ángeles Durán trae a colación el célebre fr. 689 de Heráclito [Eggers Lan / Juliá] y los vv. 161-162 del *Agamenón* de Esquilo –ad loc. (*Filebo*), n. 8–. Este fr. heraclíteo es el que dice: «Uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado Zeus» (recuérdese lo que expresa, también, el fr. 649: «A la naturaleza le place ocultarse») –para los frs. heraclíteos sic. *Los filósofos presocráticos I*, ed. y trad. esp. C. Eggers Lan & V. E. Juliá, Madrid, 1978–. La piedad de Sócrates se conciliaba, en principio, como se sabe (e independientemente de lo que pueda desprenderse de la *Apología de Sócrates* y el *Eutifrón* de Platón), con la *eusébeia* o la piedad tradicional sobre la cual se fundaba la propia comunidad cívica, la *pólis*. Por ello mismo, parece que, no sólo el nombre de los dioses, sino la debida veneración a los mismos debería seguir los ritos y las costumbres de cada ciudad de acuerdo a lo que ha establecido la interpretación exegética de Delfos –cf. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* IV 3, 15-17, en *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*, trad. esp. J. Zaragoza Alberich, Madrid, 1993–.

Como señaló Pedro Laín Entralgo, basándose en Albin Lesky, la invocación a los dioses mediante la forma innominada tiene que ver con la *epôdê*, con la pronunciación de la palabra eficaz, de la fórmula ritual que debe ser perfectamente conocida y, sobre todo, pronunciada. Aquí radica el poder (en principio) mágico de la invocación a una divinidad por su verdadero nombre; destacando las palabras de Lesky, Laín escribe que este tipo de invocaciones «expresa (...) la plenitud de un corazón que ya no sabe nombrar a su dios con palabras (...) a la vez que la superioridad de ese dios» –P. Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*, Madrid, 1958, p. 77–.

⁶⁴ *Ibid.* 424b. Como señalamos más arriba, reitero que los nombres deben poder dar cuanta del ‘carácter esencial’ (*týpos*).

⁶⁵ *Ibid.* 428e. De esta forma, el verdadero dialéctico deja tras de sí la apariencia de las cosas, es decir, en este contexto, también dejará atrás la ‘palabra’ –cfr. Gadamer, *op. cit.*, p. 490–. A través del diálogo, en el *Crátilo* se ha desplegado el procedimiento de abordar las cuestiones desde todos los puntos que hemos visto, hasta que al término se llega a la teoría mimética; en esto consiste lo que W. K. C. Guthrie denomina la “dialéctica real” –*op. cit.*, pp. 26-27–.

Platón, entre tanto, ha desechado una vía más que hubiera podido permitirle explicar la etimología de los nombres y a la que todavía no hemos aludido⁶⁶. Acabamos de ver que no se muestran válidas ni la opción de remitirse a los dioses, ni tampoco a las costumbres o las opiniones firmemente arraigadas entre los hombres referidas a la costumbre de invocarlos de forma innominada. Sócrates, no obstante, había llegado a evaluar en su diálogo con Hermógenes la posibilidad de que ciertos nombres pudieran tener un origen foráneo no griego, aunque también se refiere explícitamente a la posibilidad más vaga de atribuir «extranjero aquello que desconocemos»⁶⁷. Como hemos dicho, antes de que cercene dicha posibilidad de explicación etimológica⁶⁸, cae en la cuenta de la hipótesis –bastante verosímil, por cierto– de que aquellos pueblos griegos que viven sometidos bajo la égida de algún pueblo bárbaro pueden haber «tomado de éstos numerosos nombres»⁶⁹. Más adelante, se refiere también a la vía de atribuir un origen extranjero a ciertas palabras griegas, y lo hace de la manera siguiente (421c-d):

Podría ser, quizás, que alguno de [los nombres] (...) sea [extranjero] de verdad, o podría ser también que los nombres primitivos sean imposibles de investigar debido a su antigüedad, y es que con tanto resolver los nombres no sería extraño que nuestra antigua lengua, comparada con la de hoy, en nada difiera de una lengua bárbara.

En los términos en que lo ha planteado de modo general el *Crátilo* los bárbaros *pueden* ‘nominar’. El diálogo no se plantea, desde luego, que la nominación sea un atributo exclusivo de los griegos, aunque el punto de vista de la indagación onomástica que establece Sócrates-Platón es, como no puede ser de otra manera, la griega; asimismo el griego conforma la lengua en que, de acuerdo a su propia teoría onomástica, Platón considera que se han construido o se pueden construir los nombres genuinos⁷⁰. El hecho es que *existen* palabras bárbaras, y que –inclusive– pueden haber influido

⁶⁶ Dejamos a un lado lo concerniente a los cambios eufónicos y los que devienen merced a los usos porque al fin y al cabo acaban deformando, según Platón, las palabras –*Crátilo* 414c-d–; también, los casos en que la nominación responde a la afinidad natural con lo denominado –de asignación «del nombre con su estirpe» (*ibid.* 394e)–.

⁶⁷ *Ibid.* 421c.

⁶⁸ *Ibid.* 426a. Aristóteles en la *Poética* 22, 1458a 18-30 (trad. esp. S. Mas Torres, Madrid, 2004³) concibe «la excelencia del lenguaje (...) en ser claro», es decir, «el lenguaje (...) constituido por palabras de uso cotidiano» o «lo habitual»; de esta manera se alejan de la claridad el lenguaje “vulgar” y el “pomposo”, caracterizado éste por el empleo de palabras *extranjeras* o “extrañas [*xenikois*]”, y continúa explicando:

Llamo extrañas [*xenikón*] a las palabras insólitas [*para tò kýrion*], a la metáfora (...) y a todo lo que se aleja del uso cotidiano (...). Si se compusiera poesía utilizando tan sólo este tipo de palabras, el resultado sería el enigma o un barbarismo [*barbarismós*]; un enigma si se abusa de las metáforas, un barbarismo si se acude a palabras insólitas.

⁶⁹ *Ibid.* 409e.

⁷⁰ *Vid.* M. Schofield, «The dénouement of the *Cratylus*», eds. M. Schofield & M. C. Nussbaum, *Language and Lógos. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen*, Cambridge, 1982, p.

sobre algunos nombres griegos. Todo esto significa, que no se obsta (sino que el diálogo reconoce) el que deban haber existido o puedan, ciertamente, existir todavía bárbaros con la capacidad de establecer y fijar también los nombres, es decir, algún nominador bárbaro que haya fijado las palabras de su lengua bajo la autoridad de algún dialéctico⁷¹. Ello sería independiente, también, y tomando como premisa la superioridad onomástica del griego, de que los dialécticos y los nominadores bárbaros hayan dirigido y nominado en dichas tierras con mayor o menor impericia en el marco de su propia lengua, puesto que (desde la perspectiva mimética) el nominador puede haber copiado con menor fidelidad la idea o modelo, y consiguientemente, faltar en mayor o menor grado a la verdad. Este peligro es el que podría toparse un ‘mal nominador’ que fuera griego (respecto de las nominaciones de palabras griegas), y como he advertido es la razón por la cual el *Crátilo* concluye que el lenguaje no puede constituir el mejor medio de acceso al conocimiento de la realidad, de la verdad, dado que la imagen o copia nunca podrá rebasar los límites de la caracterización plena con respecto a su modelo, sino sólo el *týpos*. Al menos, la consideración de partida de Hermógenes, aunque con un valor alejado del verdadero conocer, sería apropiada al mundo en el que *todos* (griegos o no) se equivocan también al pretender conocer la verdad a través del lenguaje, y ello con independencia de que lo puedan hacer en menos ocasiones que los bárbaros debido a la superioridad lingüística helena. Hermógenes había dicho a Sócrates, nada más comenzar su diálogo (383a-b):

Todos los hombres, tanto griegos como bárbaros, tienen la misma exactitud en sus nombres⁷².

62. Establezco la siguiente aclaración (para lo cual sigo a Richard Robinson, *op. cit.*, pp. 104-105): aunque la imagen que enseguida puede venirnos a la mente puede ser la de legisladores y nominadores pretéritos que inventan los nombres en un tiempo inmemorial *hic et nunc*, y aunque nosotros parecerá que vayamos a incidir sobre ellos (los egipcios más antiguos que los griegos), la hipótesis que también es verosímil para Platón es la de que éstos se den, además, en el tiempo presente y puedan darse, también, en el futuro. A la vez esta interpretación evita el inconveniente de tener que considerar solamente un legislador y un nominador paradigmáticos, míticos, como muchos investigadores han supuesto modernamente –v. gr. P. Frutiger, *Les Mythes de Platon*, Paris, 1930, pp. 56-57 (fundándose, a su vez, en Zeller)–.

⁷¹ Las discusiones de los interlocutores en el *Crátilo* se hayan bajo la importante premisa de que el conocimiento del lenguaje requiere *lógos* –cf. J. Annas, “Knowledge and language: The *Theaetetus* and the *Cratylus*”, eds. M. Schofield & M. C. Nussbaum, *op. cit.*, p. 109–. Evidentemente la posición que lo admite abiertamente es la convencionalista, mantenida al principio del diálogo por Hermógenes («hay nombres para los mismos objetos: tanto para unos griegos a diferencia de otros, como para los griegos a diferencia de los bárbaros»), tesis que comienza siendo radicalmente relativa («Sócrates, no conozco para el nombre otra exactitud que ésta: el que yo pueda dar a cada cosa un nombre») –*ibid.* 385d-e–. No obstante, Sócrates repara que hay un nominador o legislador «aquí como el de los bárbaros» –*ibid.* 390a–, mientras que respecto del dialéctico pregunta a Hermógenes:

¿Y quién podrá dirigir mejor la obra del legislador y juzgarla, una vez realizada, tanto aquí como entre los bárbaros? –*ibid.* c–.

⁷² Como explica Richard Robinson, tanto los legisladores y nominadores griegos como los bárbaros pueden haber llegado, cada cual, a la corrección de los nombres, y ello a pesar de que tales nombres suenen diferente (respecto del punto de vista heleno). El *quid* radica en que las letras en un nombre pueden variar siem-

Ahora puede verse que, bajo la óptica socrático-platónica, lo que en realidad compartirían «todos los hombres (*tois allois ánthrōpōis*)», tanto griegos como si no⁷³, es la inexactitud generalizada en sus nombres, en un mundo que queda en principio sustraído a la auténtica verdad.

Ciertamente, la consideración de un nominador bárbaro (aunque se trate de un nominador con poca pericia) corre el riesgo, por otro lado, de parecer insólita a juicio de otras fuentes griegas que, tal como indicamos líneas más arriba, niegan la posibilidad lingüística a los que no son griegos. La cuestión es que, tal como lo plantea Heródoto en el anunciado *lógos* egipcio (el Libro II de *Historia*), algún nominador bárbaro notorio y muy singular debe haber habido que pudo llegar a dar con (y fijar) los nombres que poseen la mayoría de los dioses, mas alguna autoridad ‘diáléctica’, y ello *en primer lugar* sobre cualquier pueblo griego.

4. LA ANTIGUA LENGUA

Parece que los distintos pueblos que habitan el mundo en el «hoy [*νύν*]» al que se ha referido Sócrates en *Crátilo* (421d) poseen cada cual su propia lengua. De forma parecida lo expresa, también, el texto aristotélico que recoge la colección del *Órganon*, *Sobre la interpretación*: «así como las letras no son las mismas para todos (los pueblos), tampoco los sonidos son los mismos»⁷⁴. Digo de forma parecida, puesto que Aristóteles se muestra muy conciso; no habla de la lenguas o habla

pre y cuando se opere con el debido rigor, sin que el resultado final tenga que ser necesariamente una incorrección (cfr. *Crátilo* 394b). Como se ha destacado con anterioridad —pero vuelvo a reiterar nuevamente—, la esencia del nombre deberá mostrar en todo caso la esencia de la cosa nombrada (en cuanto *τῶς*) —cfr. Robinson, *op. cit.*, p. 116—. Un pasaje de *Las Leyes* de Platón, aunque en alusión a otra clase de corrección (la del arte ‘musical’), establece lo siguiente que puede resultar provechoso a nuestros propósitos (es decir, en qué sentido cabría interpretar las nominaciones a cargo de los legisladores y los nominadores):

Las Musas (...), de cierto no errarían hasta el punto de hacer un texto para varones con ademán y melodía propio de mujeres o componer los gestos y ademanes de hombres libres y adaptarle ademanes de esclavos (...), ni tampoco fundirían en caso alguno voces de fieras, de hombres y de instrumentos y de toda clase de ruidos como si imitasen una sola cosa —Platón, *Las Leyes*, II, 669c, trads. J. M. Pabón & M. Fernández-Galiano, Madrid, 1999³—.

⁷³ Reitero la idea de que la posesión del lenguaje es un símbolo de humanidad por antonomasia. La cultura antigua llegará, por lo general, a relacionar ‘hombre’ (*anēr, ánthrōpos*) con ‘viviente inteligente o racional’ (*zōon logikón*); término que utiliza, por ejemplo, Platón, y que el propio Aristóteles remitía, en última instancia, a los pitagóricos —vid. R. Renehan, “The Greek Anthropocentric View of Man”, *Harvard Studies in Classical Philology* 85 (1981), *passim* (pp. 240-241, para lo que refiero del *zōon logikón*)—. Por eso, el Sócrates del *Crátilo* enfatiza que el mismo nombre de *ánthrōpos* hace «que los demás animales no observ[e]n, ni reflexio[e]n, ni examin[e]n», dado que «*ánthrōpos* ha recibido correctamente su nombre porque examina lo que ha visto», esto es, entiende —*Crátilo* 399c—.

⁷⁴ Aristóteles, *Sobre la interpretación* 1, 16a 5-6, en sus *Tratados de lógica (Órganon) II*, trad. esp. M. Candel Sanmartín, Madrid, 1988.

(*glōtta*) –como, en cambio, hace Sócrates–, sino de que sencillamente las ‘letras’ (*grámmata*) y los ‘sonidos’ (*phonē*) son en lo que difieren unos pueblos de otros⁷⁵. De lo que no hay duda, es que tanto el comentario del Sócrates platónico en el *Crátilo* como el que ahora recogemos de Aristóteles reconocen un hecho que *a priori* podía resultar incuestionable a un griego: la existencia de la pluralidad lingüística en el tiempo actual, o sea, desde la perspectiva del ahora u hoy (*nýn*) de Sócrates (Platón) y Aristóteles.

Sócrates, sin embargo, todavía establece algo más en este pasaje 421d del *Crátilo*, pues cuenta con la posibilidad de que haya habido alguna vez una *prōta glōtta*, es decir, una «antigua lengua», «primitiva [*palaia*]»⁷⁶, y comenta a Hermógenes que «nuestra antigua lengua», esto es, la que habrían hablado los ancestros de los griegos, debía haberse parecido o haber sonado a sus oídos como la lengua que hablan los bárbaros. Tomando estas palabras que tiene Sócrates en el *Crátilo* cabría inferir que, en efecto, parece haber existido un proceso de desenvolvimiento lingüístico de acuerdo al cual se habría partido de una forma de expresión primitiva más o menos común o compartida por todos los humanos hasta llegar al *hellēnizein*, o sea, hasta el ‘habla’ en sentido propio⁷⁷ de la actualidad, la de los días del Sócrates platónico, el habla griega que se diferencia de todos los demás lenguajes o formas de comunicación bárbaros. ¿Sería posible, en verdad, que hubiera existido una lengua primaria común en el pasado a todos los primeros hombres, y que por tanto habrían compartido en la forma de vida originaria o primitiva como vehículo comunicativo, todos ellos, sin exclusión?

Volvemos a insistir, la realidad actual del tiempo de Platón o de Aristóteles, según queda atestiguada por ellos mismos, es la de la pluralidad de lenguas (*ap. Crátilo*) o de letras y sonidos (*ap. Sobre la interpretación*). Entre la lengua primitiva a que alude el Sócrates platónico y la realidad plurilingüística del día en que viven los griegos de la época clásica, en el ámbito cultural heleno no hay noticia de ningún episodio de cesura que se parezca al de Babel en la tradición judaica, aunque sí se conservan algunas explicaciones etiológicas que tratan de dar cuenta de la dispersión de lenguas o la constitución de diferentes formas de comunicación. De entre ellas, la que contiene el libro I de la *Biblioteca histórica* de Diodoro de Sicilia es la que resulta, quizás, más interesante⁷⁸. Como se sabe el famoso erudito del s. I a. de

⁷⁵ Entiéndase por “letras” (*grámmata*) del texto citado como ‘signos escritos en general’ –cfr. M. Candel Sanmartín *ad loc.* n. 6–. Dicho sea de paso, como es bien sabido, a Platón le merece una grandísima desconfianza la palabra escrita para acceder al conocimiento verdadero de la realidad –cfr. *Carta VII* 343a; *Fedro* 274d-278b, que contiene el mito egipcizante de Theuth (el *Fedro* en *Diálogos III*, trad. E. Lledó, Madrid, 1986)–.

⁷⁶ Cfr. *Crátilo* 421d, 418b, respectivamente.

⁷⁷ Sin perjuicio de lo que podría extraerse a los efectos del etnocentrismo, *hell?nizein* debe traducirse por ‘hablar correctamente’, siendo ‘hablar griego’ una redundancia –cfr. H. G. Gadamer, «Los límites del lenguaje», *Arte y verdad de la palabra*, trad. J. F. Zúñiga & F. Oncina, Barcelona, 1998, p. 146–.

⁷⁸ Una manera de reparar en la diversidad de pueblos y culturas es, desde luego, percatándose de la diversidad lingüística –cfr. J. Jouanna, “A l’origine de l’origine des peuples», eds. V. Fromentin & S. Gotteland, *Origines gentium*, Bordeaux, 2001, p. 25–. Aunque esta observación, tal como la explica el Anónimo de

n. e. recoge en este lugar la información que transmitía una fuente anónima cuatro siglos anterior. El Anónimo de Diodoro establece lo siguiente en relación al nacimiento del lenguaje y la dispersión de las lenguas, al hilo que trata de explicar el proceso de civilización:

[La] voz [de los primeros hombres] era carente de significado y confusa, pero gradualmente se fue articulando el lenguaje y como fueron estableciendo entre ellos sonidos convencionales para designar cada cosa, acabaron por construir, para todas las cosas, una expresión que todos ellos podían reconocer. Pero dado que todos los grupos humanos se formaron por toda la tierra habitada, no todos tenían el mismo idioma, puesto que cada grupo fue construyendo su lenguaje fortuitamente. Es por eso por lo que fueron diversas las peculiaridades de cada idioma y los grupos que primero se formaron fueron los progenitores de todas las razas⁷⁹.

Volvamos de nuevo al problema de la lengua original o antigua, y a lo que establece Platón en *Crátilo*. Sócrates sienta todavía una precisión más, que —a nuestro juicio— resulta importante, que pasamos a considerar. Si hay que hacerle caso, los seres que habrían mantenido o conservado el nivel lingüístico más cercano a dicha lengua primigenia son las mujeres. Sin que podamos saber por qué Platón lo afirma, Sócrates expresa que «nuestros antepasados empleaban mucho la *i* [*ι*] y la *d* [*δ*], y sobre todo las mujeres que son precisamente las que conservan la lengua primitiva»⁸⁰. Como se recordará, destacamos que el *Crátilo* establece que, en cuanto a la corrección de los nombres, los seres más inexactos e insensatos que existen son las mujeres (por detrás de los hombres y los dioses, siendo los seres inmortales los que ocupan la primacía en cuanto a mayor sensatez y exactitud). Esto lo delata, según Platón, el empleo polisémico de los nombres ‘Astianacte’ y ‘Escamandrio’, extremo que aparece reflejado en el poema homérico de la *Iliada*. Mediante el empleo de Astianacte y Escamandrio los troyanos nombraban al hijo de Héctor, pero no lo hacían para nombrarlo de forma indistinta o ambivalente; en este sentido, lo que Sócrates pregunta a Hermógenes es:

Diodoro constituye un hito, ya en la *Iliada* se advierte esta característica que poseen los distintos pueblos —para la fuente de Diodoro, *vid.* T. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, Atlanta, 1990 (reimpr.), Apéndice I y pp. 174-192—.

⁷⁹ Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica* I 8, 3-4; tomamos la trad. de Demócrito, fr. 695 [Sta. Cruz de Prunes & Cordero] en *Los filósofos presocráticos III*, ed. y trad. esp. A. Poratti / C. Eggers Lan / M^a. I. Sta. Cruz / N. L. Cordero, Madrid, 1980—. Como se sabe, Diodoro se vale para la explicación zoogónica de una fuente anónima que, según los indicios, habría que situar a comienzos del s. V a. de n. e. (Reinhardt y Diels-Kranz la consideraron en su momento perteneciente a la *Pequeña ordenación del cosmos* de Demócrito y, consiguientemente, posterior a esta fecha en varias décadas). Para la datación de la fuente de Diodoro y la discusión investigadora que ha levantado *vid.* Cole, *op. cit.*, pp. 159-160.

⁸⁰ *Crátilo* 418b.

¿Y no sabes que Homero dice que eran los troyanos quienes llamaban *Astyánax* al hijo de Héctor, mientras que, evidentemente, las mujeres lo llamaban *Skamándrios* —puesto que los hombres le daban el nombre de *Astyánax*—?⁸¹

De acuerdo con esta aclaración, Sócrates establece que el poeta Homero distinguía ya a los troyanos “más sensatos que a sus mujeres”, lo cual no debía suponer nada de extraordinario dentro de una cultura como la griega, tradicional y secularmente misógina. Naturalmente, Hermógenes asiente a todas las preguntas que le formula Sócrates, de manera que al final queda corroborado que las mujeres son menos sensatas que los hombres y, últimamente, menos exactas que ellos. En realidad, *Skamándrios* guarda la regla prevista, según la cual las mujeres mantendrían una capacidad lingüística que les acercaría a la lengua primitiva, pues la palabra ‘Escamandrio’ contiene tanto la *i* como la *d*⁸². La razón que aduce Platón sobre la mayor exactitud-sensatez de la otra palabra, *Astyánax*, la da Sócrates después de haber llegado entre él y Hermógenes a la pretendida conclusión: que el nombre ‘Astianacte’ tanto como en propio nombre del padre de Astianacte, es decir, el héroe Héctor (*Héktor*), «significan casi lo mismo, son nombres de rey [pues], en efecto, si uno es ‘señor’ de algo, también es, sin duda, su ‘dueño’ [*héktor*]]»⁸³.

La cuestión etimológica suele zanjarse, según dijimos nada más empezar, con que el *Crátilo* es más bien un divertimento académico, nada serio. La cuestión, por lo tanto, debe ser si en realidad no sabríamos a dónde llevar la pretendida ironía socrática; poco habría que advertir si se remite a la misoginia, dado que estaría asumida de completo por todos los interlocutores que participan en este diálogo, es decir, por Platón, o también si en lo único que se repara es en el marco combativo en que se integran estos pasajes del *Crátilo*, puesto que como es sabido la ironía socrática se dirige contra el modo de proceder de los sofistas en cuanto a la propia

⁸¹ *Ibid.* 392e-d.

⁸² En cuanto a la relación entre la mujer y lo inveterado (en nuestro caso, en relación a la lengua primitiva) se hace necesario establecer la siguiente consideración. La mujer suele encarnar en el teatro trágico los valores tradicionales; así, en el drama sofocleo de *Antígona* existe, como vio en su tiempo Hegel, un conflicto entre ‘moralidad’ y ‘legalidad’ —cfr. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la estética*, trad. esp. A. Brotón Muñoz, Madrid, 1989, pp. 341-342; para la consabida distinción entre *Moralität* y *Sittlichkeit*, vid. su *Fenomenología del espíritu*, trad. esp. W. Roces, Madrid, 2000, pp. 351-352—. La imagen de la mujer en relación con lo ancestral no puede hacernos caer a la fantasía de una primera edad matriarcal, figuración que es más bien un producto de la imaginación de los modernos desde que apareciera la célebre obra de J. J. Bachofen, *El matriarcado. Una investigación sobre la ginenocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, trad. M^a. del M. Llinares, Madrid, 1987 [or. 1861]. Sobre este último aspecto, me remito al libro de A. Iriarte Goñi, *De amazonas a ciudadanos: pretexto gineocrático y patriarcado en la Grecia antigua*, Madrid, 2002, *passim*.

⁸³ *Crátilo* 393a (el mismo J. L. Calvo Martínez traduce, asimismo, el *astyánax* del v. 1217 de *Las troyanas* de Eurípides como «poderoso monarca de [la] ciudad»). Recuérdese que lo que Sócrates y Hermógenes andan evaluando en esta parte del *Crátilo* son las posibilidades de corrección de los nombres en los poetas, en este caso, de Homero. Sobre el particular de la etimología que acabamos de comentar y el papel ‘nominativo’ de los poetas en el *Crátilo*, vid. Baxter, *op. cit.*, pp. 113-117.

explicación etimológica que al parecer daban dichos sabios itinerantes. De lo que no cabe duda es que lo que el Sócrates platónico transmite en relación al ‘primitivismo’ lingüístico femenino constituye algo que no cabe enjuiciar a la ligera, remitiéndonos para ello a los juicios aventurados sobre los ‘juegos’ platónicos o, en todo caso, a su simple prejuicio misógino –como digo–, y no a que toda esta explicación ‘primitivista’ no pueda articularse insertándose en profundas y sagradas creencias arraigadas en las tradiciones de los griegos. Lo anecdótico y la supuesta chanza socrática deberían dejar paso, entonces, a la seriedad con que la cultura griega parece creer en el ‘conservadurismo’ lingüístico femenino. En este sentido, si tomamos textos que –por decirlo de algún modo– son, en verdad, solemnes y venerables como *Los trabajos y los días* del ‘teólogo’ Hesíodo o el ‘teológico’ *Himno (homérico) a Apolo*, la hilaridad, la chanza y el juego se trocarían por la seriedad. De acuerdo con Hesíodo, Pandora fue el primer humano mortal que habría poseído el lenguaje, pues Zeus «ordenó al muy ilustre Hefesto mezclar (...) tierra con agua, infundirle voz [*audēn*] y vida humana y hacer una linda y encantadora figura de doncella semejante en rostro a las diosas inmortales»; y Hefesto «le infundió habla [*phonē*]»⁸⁴. En el *Himno a Apolo* en la parte que conmemora al Apolo Delio, leemos lo siguiente:

Las muchachas de Delos servidoras del Certero Flechador (...) acordándose de los varones y las mujeres *de antaño*, entonan un himno y fascinan a las estirpes de los hombres. Las voces e incluso el chapurrear de *todos los hombres* saben imitarlo⁸⁵.

Por su parte, Heródoto (*Historia* IV 32-35) cuenta en relación a los himnos que entonan las mujeres delias un dato que puede sernos de provecho aquí. En el *lógos* que dedica a esos bárbaros septentrionales, los hiperbóreos⁸⁶ –los habitantes de las tierras a donde el dios Apolo emigra todos los años desde Delfos para dar paso al ciclo ritual que conmemora, también allí en Delfos, a Dioniso–, el historiador relata que las mujeres de la isla de Delos organizan fiestas en honor de Apolo, mientras invocan los nombres de las diosas Leto (la madre de Apolo), Ilitía (la diosa que asiste a las parturientas, puesto que Leto dio a luz a Apolo en la isla de Delos) y el de las doncellas hiperbóreas Opis y Argé, que habrían llegado a la isla (en los tiempos míticos) para honrar al dios. Esto es lo que refiere el texto herodoteo en cuestión:

⁸⁴ Hesíodo, *Los trabajos y los días* 60-63, 80.

⁸⁵ *Himno homérico a Apolo* III, 156-164, en *Himnos homéricos / La batracomiomaquia*, trad. esp. A. Bernabé Pajares, Madrid, 1978. (Los subrayados en el texto son míos). ‘Certero Flechador’ es uno de los epítetos de Apolo.

⁸⁶ Sobre la relación que según la tradición griega mediaba entre Apolo y este pueblo mítico de los hiperbóreos puede verse la obra de J. Romm, *The Edges of the Earth in Ancient Thought: Geography, Exploration, and Fiction*, Princeton, 1992, pp. 60-67.

Y los otros isleños y los demás jonios han aprendido de los delios a celebrar con himnos a Opis y Argé, invocando sus nombres y realizando colectas (por cierto que el poeta Olén, que era originario de Licia, compuso también los demás himnos antiguos que se cantan en Delos)⁸⁷.

Consiguientemente, el lenguaje incomprensible al que se refiere el *Himno a Apolo*, el “chapurrear”, podría tratarse tomando lo que dice la *Historia* de Heródoto, bien de la supervivencia de antiguos cantos rituales en lengua no griega o semigriega (licia, al remitir al legendario Olén), o bien a la destreza de las mujeres delias para hablar en alguna forma dialectal antiquísima y, por consiguiente, que fuera ya poco comprensible a oídos de un griego, y que –a los efectos– estuviese o se considerara más próxima a una lengua no griega, es decir, bárbara⁸⁸. En todo caso, para un griego, la destreza políglota de las delias es algo digno de prodigio y admiración; «una gran maravilla [*trauma*]», enfatiza v. 156 del *Himno homérico a Apolo*.

5. EL NOMBRE DE LOS DIOSSES SEGÚN EL ‘MITÓLOGO’

Proclo recoge una anécdota en su *Comentario al Crátilo de Platón*⁸⁹ según la cual a la pregunta sobre quién es el más sabio, Pitágoras, el filósofo al que tanto se le relacionaba tradicionalmente con la sabiduría egipcia (aunque Heródoto obvia nombrarlo en el *lógos* egipcio, seguramente porque para sus oyentes era algo del todo conocido⁹⁰), contestaba afirmando que no existía nada más sabio que el núme-

⁸⁷ *Historia* IV 35, 2-3.

⁸⁸ Así lo advierte Alberto Bernabé Pajares en la ed. que seguimos de *Himnos homéricos / Batracomiomaquia* –ad loc. n. 64–. Lo incomprensible o bárbaro, como puede comprobarse, se asimila según esta interpretación griega al tiempo de los orígenes –cfr. M. Dixsaul, “La Rationalité projetée à l'origine”, ed. J. F. Mattei, *La Naissance de la raison en Grèce. Actes du Congrès de Nice (mai 1987)*, Paris, 1990, p. 64–. Parece ser que los griegos podían esforzarse en imitar el acento de otro dialecto que no fuera el suyo propio (así, el caso de Orestes disfrazado de extranjero al volver a su patria, Argos, intenta hablar el «dialecto del Parnaso, imitando el acento de Fócide» –cfr. Esquilo, *Las Coéforas* 563-564, en Esquilo, *Tragedias*, trad. B. Perea Morales, Madrid, 1986; vid. A. Morpurgo-Davies, “The Greek Notion of Dialect”, ed. T. Harrison, *Greeks and Barbarians*, Edinburg, 2002, p. 153ss.–). Sin embargo, los griegos durante el período clásico tuvieron a gala su monolingüismo –cfr. M. V. García Quintela, “Etnografía antigua y barbarie: el conocimiento excéntrico”, *Mitología y mitos de la Hispania prerromana III*, Madrid, 1999, p. 32 (n. 4)–. Como es sabido, Platón denigra en la *República* la cualidad ‘polifónica’, y consideraba propio del tipo de ciudad degradada la presencia de poetas que imitaban todo tipo de voces, tanto humanas como, a peor, de las bestias, o incluso los ruidos –cfr. *La República* III, 397a–. Por su parte, para Aristóteles este género degradante de imitaciones las hacen los autores de mimos –cfr. *Poética* 1, 1447a 18-19–.

⁸⁹ Cfr. Proclo, *Lezioni sul Cratilo di Platone*, 16, trad. it. F. Romano, Roma, 1989. Esta historia que tendría como protagonista a Pitágoras es tardía, pero en ella respiran resabios antiquísimos; para los primitivos pitagóricos los nombres en general (y no sólo el nombre de los dioses) constituían ‘imágenes’ (*eikōnes*, *ágalmata*) –cfr. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 27–.

⁹⁰ La explicación que habría de darse vendría motivada, según Camille Sourdille, por el simple deseo de no parecer un ignorante ante sus oyentes –cfr. *La durée et l'étendue du voyage d'Hérodote en Égypte*, Paris,

ro; al volver a ser interrogado para conocer si existía algo todavía más sabio, Pitágoras respondía diciendo que, en segundo lugar, después del número, el más sabio fue aquel que puso nombre a los dioses. En la *Historia*, el ‘teólogo’ Heródoto, advierte al oyente (luego, al lector) que va a extenderme «en detalle sobre Egipto, porque comparado con cualquier otro país tiene muchísimas maravillas [*thaumata*] y ofrece obras que superan toda ponderación» (*Historia* II 35, 1). Heródoto es un ‘turista’ que viaja por el placer de ver (*theōrein*)⁹¹; desde el punto de vista aristotélico, este tipo de investigación podría calificarse –como hacemos– pertinente a ese mundo anterior ‘prefilosófico’, de aquellos que primero teologizaron, y que investigaron tan solo cautivados por lo maravilloso; Aristóteles llamó a Heródoto, además, embaucador o «fabulador [*mythólogos*]» (cfr. *Investigación de los animales* III 5, 756a-b 13), mientras que el género ‘histórico’ o indagatorio al que Heródoto se entrega tampoco le merece ningún rigor (cfr. *Poética* 9, 1451b 1-9).

Ya dijimos al principio que Heródoto se remite a Egipto para encontrar los indicios de la moralidad griega. Egipto era el pueblo más antiguo sobre la tierra, al menos detrás de los frigios (cfr. *Historia* II 15, 3); y conforme a sus tradiciones ‘primitivas’, todas vivas y conservadas prístinamente, la mujer tenía un especial protagonismo socio-ritual (cfr. *ibid.* 35ss.)⁹². Según Heródoto, los egipcios fueron los primeros hombres en erigir altares, dedicar estatuas y levantar templos a los dioses, organizando, en concreto, el panteón (los doce dioses) y dando, además, con las advocaciones de la mayor parte de éstos, con lo que inventaron sus nombres⁹³. Toda

1910, p. 1–. Parece ser que la motivación en la mayoría de los pasajes en que Heródoto dice guardar, también, silencio (la mayor parte contenidos en el libro II) sería otra muy diferente: guardar respeto hacia lo sagrado, es decir, por pura convicción piadosa. Así lo han interpretado, entre otros, I. Linforth, “Herodotus’ Avowal of Silence in His Account of Egypt”, *University of California Publications in Classical Philology* 7/9 (1924) p. 269ss., F. Mora, *Religione e religioni nelle Storie di Erodoto*, Milano, 1986, pp. 130-142, y sobre todo, del mismo autor, poniéndolo en relación con otros contextos culturales significativos silentes de la vida griega, “Religious Silence in Herodotus and in the Athenian Theatre”, ed. M^a. G. Ciani, *The Religions of Silence: Studies on the Difficulty of Communicating*, Amsterdam, 1987, p. 41ss. Últimamente, puede verse, también, el balance que hace T. Harrison, “The Limits of Knowledge and Inquiry”, *Divinity and History: The Religion of Herodotus*, Oxford, pp. 188-189.

⁹¹ Cfr. J. Gómez Espelosín, *El descubrimiento del mundo. Geografía y viajeros en la antigua Grecia*, Madrid, 2000, p. 33. La licencia del término ‘turismo’ se debe al magnífico art. de J. Redfield, “Herodotus the Tourist”, en ed. T. Harrison, *Greeks and Barbarians*, Edinburg, 2001, p. 24ss. El propio Heródoto dice de uno de los primeros ‘turistas’, Solón, que después de haber dictado las leyes para su ciudad (Atenas) se ausentó por espacio de diez años «so pretexto de ver mundo [*kata theōrias*]»; y vuelve a repetir «con objeto de ver mundo [*theōrias*]» –*Historia* I 29–.

⁹² Alan B. Lloyd llama la atención en su monumental comentario al libro II sobre lo paradójico que resulta esta singular posición de la mujer egipcia y cómo, sin embargo, queda excluida del culto y los oficios religiosos –cfr. *Herodotus, Book II (Commentary 1-98)*, Leiden, 1976, p. 151–.

⁹³ Cfr. *Historia* II 3,2; 4,2; 58; 50. En el mito de Protágoras que explica los orígenes de la civilización, el sofista se refiere a que los hombres dieron sus primeros descubriendo la existencia de los dioses, a los cuales dedicaron templos y estatuas –Platón, *Protágoras* 322a, en *Diálogos I*, trad. esp. C. García Gual, Madrid, 1981–. Respecto al panteón egipcio, seguramente, Heródoto convirtió la enéada heliopolitana en el número de doce que conocían los dioses, dado que esta composición habría sido extraña a Egipto hasta el período helenístico –cfr. C. R. Long, *The Twelve Gods of Greece and Rome*, Leiden, 1987, pp. 147-151–.

esta suerte de conocimientos fueron transmitidos *a ulteriori* a los griegos⁹⁴. A pesar de la propia abstención que él mismo se impone, Heródoto –como adelantamos al empezar– no solamente se atiene a la investigación que concierne estrictamente a los asuntos humanos, sino que en algunas ocasiones (particularmente en este *lógos* egipcio) se adentra en las procelosas materias ‘teológicas’, aquellas que tienen que ver con la *esencia* de los dioses; cuando Heródoto reconoce obviar las «cuestiones divinas [*ta theia*]», introduce no obstante una importante matización:

Lo que haya podido decir en relación con ellas, lo he dicho por una insoslayable necesidad⁹⁵.

Esta sería, entonces, la justificación herodótea para tratar un tema que el Sócrates del *Crátilo* había dejado fuera en el diálogo que sobre el lenguaje, la onomástica y la etimología emprenden él, Hermógenes y Crátilo: el tema tan delicado es el nombre de los dioses. Cuando al comienzo del libro II, en el Cap. 3, Heródoto dice que las informaciones que ha escuchado a los sacerdotes egipcios relativas a los dioses no está dispuesto a contarlas, «con la única salvedad de sus nombres [*onoumata*]», la excepción es, vuelve a reiterar, «por necesidades del relato»⁹⁶. ¿Y qué es lo que Heródoto tiene que transmitir acerca del nombre de los dioses? Esto lo refiere en un pasaje famoso y, por otra parte, controvertido hasta el día de hoy, sobre todo por el motivo que vamos a referir a continuación. Doy los tres parágrafos del Cap. 50:

Los nombres de casi todos los dioses han venido a Grecia procedentes (...) de Egipto. Que efectivamente proceden de los bárbaros, constato que así es, merced a mis averiguaciones, y en este sentido, creo que han llegado, sobre todo, de Egipto, pues en realidad a excepción de Poseidón y los Dioscuros (...), y de Hera, Hestia, Temis, Las Cárites [Gracias] y las Nereidas, los nombres de los demás dioses existen, desde siempre, en el país de los egipcios (y repito lo que dicen los propios egipcios). Y en cuanto a los nombres que los egipcios dicen no conocer, su denominación se debe, en mi opinión, a los pelasgos, salvo la de Poseidón. A este dios los griegos lo conocieron por los libios, ya que ningún pueblo ha contado desde sus orígenes con el nombre de Poseidón, salvo los lidios, que honran a este dios desde siempre.

La primera cuestión que la moderna investigación ha dirimido es qué puede entenderse en el texto por ‘nombre’ (*ónoma*). Nosotros solamente podemos aludir a

⁹⁴ Aquí incluimos la exégesis del comienzo del *Timeo* entre el sabio Solón de Atenas y el anciano sacerdote de Sais. En la forma de conservación secular de su saber, los egipcios se valen de la escritura, que, como se sabe, para Platón, mata la memoria (si se recuerda, anteriormente hicimos mención al mito de Theut en el *Fedro*) –estas cuestiones fueron tratadas por E. Lledó, *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*, Barcelona, 1992, *passim*–.

⁹⁵ *Historia* II 65, 2.

⁹⁶ *Ibid.* 3, 2.

ella de una manera tangencial; además, después de tantas disquisiciones, el problema que plantea permanece abierto. En lo que todo el mundo esta de acuerdo, al menos, es que *ónoma* no constituye simplemente ‘nombre’, y que por tanto, los griegos no habrían heredado única y exclusivamente unos nombres de los dioses (o al menos de la mayoría de ellos) procedentes de Egipto. Lo que hay que preguntarse es *qué más* hay detrás del *ónoma*⁹⁷: mientras para unos el ‘nombre’ de la divinidad implicaría también la ‘individualidad’ o la ‘personalidad’ del dios (sus poderes, las funciones que lo caracterizan, etc.), para otros simplemente implicaría la recepción de algún tipo elemental de estructura ritual o de culto⁹⁸. Nadie podría creer, por otro lado, que Heródoto hubiera incurrido en un contrasentido: admitir que los nombres de los dioses provengan de Egipto, pero que a la vez que los nombres que poseen los dioses en Grecia no fueran nombres egipcios sino griegos, puesto que salta a la vista que, por poner un ejemplo, en las tierras de la Hélade Amón se llama Zeus, como Horus Apolo, y Osiris, asimismo, Dioniso⁹⁹. La concreción en torno a la palabra ‘*ónoma*’ se hace importante, dado que lo que aquí se ventila es saber cuál fue y en qué consistió la herencia teológica que los griegos heredaron en realidad de los egipcios¹⁰⁰.

⁹⁷ Nos hacemos eco del planteamiento que hace Richmond Lattimore en su célebre “Herodotus and the Names of the Egyptians Gods”, *Classical Philology* 34 (1939) p. 359.

⁹⁸ Podría ejemplificarse una y otra posturas en: la posición ‘esencialista’ o ‘sustancialista’ (la primera de que hablamos en el texto) que adoptaron, entre otros, Ivan Linforth –cfr. “Greek Gods and Foreign Gods in Herodotus”, *University of California Publications in Classical Philology* 9/1 (1926) p. 1ss. (en especial, p. 18); posición que vuelve a reiterar en respuesta al art. de R. Lattimore, “Greek and Egyptians Gods (Herodotus II 50, and 52)”, *Classical Philology* 35 (1940) p. 300ss.– y la, llamémosla, ‘simplificadora’ de Lattimore, “Herodotus and the Names of the Egyptians Gods”, *Classical Philology* 34 (1939) p. 357ss. La postura ‘esencialista’, la más extendida (de ella participan, por ejemplo, Jean Rudhardt, Alan B. Lloyd o Hartog) implicaría de alguna manera algo así como el poder (mágico) que encierra la invocación del nombre de un dios –cfr. F. M. Cornford, “El dato de la filosofía”, *De la religión a la filosofía*, trad. esp. A. Pérez Ramos, Barcelona, 1984, p. 166, y T. Harrison, “Herodotus’ Conception of Foreign Languages”, *Histos* 2 (1998), p. 15–. Pulleyn se muestra reacio a admitir que los griegos pensasen seriamente que pudieran desplegarse poderes sobrenaturales por el sólo hecho de invocar el nombre de los dioses (cfr. Pulleyn, *op. cit.*, *passim*), pero ya hemos mostrado nuestras reticencias, incluso cuando la invocación es ‘filosófica’ (vid. *supra* n. 51)–. Según Baxter, Platón habría pretendido rebatir, también, en el *Crátilo* la fuerza mágica que poseen los nombres –cfr. *op. cit.*, p. 107–. Demócrito, que había compuesto una obra sobre cuestiones de índole onomástica, dice en uno de sus frs. que así como la estatua de un dios es su representación visual, el nombre del dios es «su representación sonora» –fr. 68B 142 [Diels-Krantz], cit. F. Hartog, *El espejo de Heródoto: ensayo sobre la representación del otro*, trad. esp. D. Zadunaisky, Buenos Aires, 2003, p. 231–.

⁹⁹ Heródoto sabe que el alfabeto griego tiene procedencia fenicia –cfr. *Historia* V 58, 1–2–. En general, sobre el empleo de palabras egipcias (o pretendidamente egipcias) por los griegos, deben verse las apreciaciones que hace A. G. McGready, a pesar de que también se refiere a periodos ulteriores del que nosotros estudiamos (al griego de la *koinē*), en su “Egyptian Words in the Greek Vocabulary”, *Glotta* 46 (1968) p. 247ss.

¹⁰⁰ El modo en que la recepción del nombre de los dioses se habría llegado a producir es algo que se aleja de nuestros propósitos; avanzamos simplemente lo que *Historia* informa, por ejemplo, en el caso de Dioniso. Melampo, el célebre iatromante y adivino legendario, habría ejercido las labores de intermediario o mediador cultural, enseñando a los griegos el nombre de Dioniso, su ritual y, en concreto (lo que para Heródoto poseía una naturaleza inequívocamente bárbara), el ritual de las Faloforias –cfr. Heródoto, *Historia* II 49, 1–2–. En opinión de Guy Lachenaud, nos hallaríamos (en el caso de Melampo) ante el hallazgo del sabio-gobernante que *inventó* los dioses para bienestar de su pueblo del que habla el *Sísifo* de Eurípides –cfr. G.

Cuando Heródoto alude en su obra a los dioses que adoran los pueblos bárbaros lo hace de dos formas: o bien da el nombre griego y su equivalente nativo, o bien simplemente da el nombre griego y omite o no establece ninguna correspondencia con la lengua bárbara¹⁰¹. Al empiece del libro II, en el Cap. 4, cuando Heródoto se refiere a este legado onomástico en cuestión, no escribe el término ‘nombres’ de los dioses, sino «advocaciones [*epōnymias*]»¹⁰², y según sabemos los dioses tenían usualmente varios epónimos, epítetos o epiclesis¹⁰³; de hecho, como reconoce el halicarnasio, fueron los poetas Hesíodo y Homero quienes, sentando la “teogonía para los griegos”, fijaron los “epítetos” de los dioses, «precisando sus prerrogativas y competencias», y determinando también «su fisonomía»¹⁰⁴. Un pasaje del *Prometeo encadenado* de Esquilo se muestra revelador en este sentido¹⁰⁵, y puede ayudar decisivamente a la comprensión onomástica de los dioses en *Historia*. Los vv. 211-212 nombran a Temis y Tierra, y se refiere a sus nombres como «única forma [divina] con muchos nombres». Recordemos también el argumento convencionalista sostenido al principio del *Crátilo* por Hermógenes según el cual el joven interlocutor con que habla Sócrates llega a precisar que en las diferentes *póleis* «hay nombres distintos para los mismos objetos»¹⁰⁶; asimismo, debemos tener en mente lo que expusimos cuando el propio Sócrates evalúa la posibilidad –que luego obtura Platón– de que ciertas palabras que no encuentran una etimología fueran en realidad préstamos de lenguas bárbaras, y no sólo ello sino también que la posibilidad dialéctico-nominadora se diera fuera del mundo griego, en las tierras bárbaras. En este sentido, anteriormente advertimos sobre la posibilidad de que los dialécticos-nominadores pudieran plasmar el *týpos* de diferentes formas, sin por ello tener que reputar que su obra onomástica no fuera la adecuada, y ello a pesar de que tal empresa la acometan los bárbaros. Si los dialécticos y los nominadores, es obvio, que «no opera[n] sobre las mismas sílabas»¹⁰⁷, podrá entenderse con mayor motivo que el resultado sea diferente si estos diseñadores y constructores del lenguaje pertenecen no ya a distintas ciudades (*póleis*) sino a distintos pueblos, cuando no hablan griego. Estableciendo un símil con el arte de la metalurgia, Sócrates dice a Hermógenes en el *Crátilo* que:

Lachenaud, *Mythologies, religion et philosophie de l'Histoire dans Hérodote*, Paris, 1978, p. 256; para la atribución del fr. Del *Sísifo* a Eurípides, y no como se había pensado a Critias, vid. A. Dihle, “Das Satyrspiel *Sisyphos*”, *Hermes* 105 (1977) p. 28ss.–

¹⁰¹ Cfr. Lattimore, *art. cit.*, pp. 361-362. Para lo ejemplos que da, fundamentalmente, procedentes del L. II, nos remitimos a estas páginas.

¹⁰² Cfr. *Historia* II 4, 2.

¹⁰³ Cfr. Harrison, *art. cit.*, pp. 12-13, 15.

¹⁰⁴ *Historia* II 53, 2.

¹⁰⁵ Cfr. Lattimore, *art. cit.*, p. 359 (n. 13).

¹⁰⁶ *Crátilo* 385e.

¹⁰⁷ *Crátilo* 389d.

No hay que ignorar (...) que tampoco los herreros operan sobre el mismo hierro cuando fabrican el mismo instrumento con el mismo fin; sin embargo, mientras apliquen la misma forma, aunque sea en otro hierro, el instrumento será correcto por más que se haga aquí o en tierra bárbara¹⁰⁸.

Ni las letras ni los sonidos son los mismos para todos los pueblos, leíamos en *Sobre la interpretación* de Aristóteles; en cambio, «las afecciones del alma» sí son «las mismas para todos», continúa diciendo este mismo texto¹⁰⁹.

Antes de concluir, debemos aventurarnos todavía (con Heródoto) en una última cuestión, dado que el historiador halicarnasio concibe la idea del cambio lingüístico, y que las palabras por tanto pueden variar con el paso del tiempo dentro de una misma lengua. Desde este punto de vista, se hace más verosímil que los nombres griegos tanto como los egipcios pudieran haber variado en relación a su acuñación originaria, desde que la herencia onomástica se habría en efecto producido¹¹⁰. Precisamente lo segundo que se plantea en el texto precitado en cuanto a la recepción de los *onoumata* concierne a los cambios que puede haber experimentado la lengua, al introducir Heródoto a los pelasgos¹¹¹, aunque para ello toca remontarse hasta el libro I de la *Historia*. Según cuenta, los pelasgos habían sido los habitantes aborígenes de las tierras (sobre todo septentrionales) que luego se identifican como griegas, aunque como se desprende de su relato las tierras que estos primeros habitantes ocuparon no coinciden exactamente con los contornos que luego se llamará Hélade. Ciñéndonos a lo que el historiador halicarnasio transmite, los pelasgos serían un pueblo pregriego que habló una lengua que tampoco era originariamente griego¹¹². Como acabamos de adelantar, ésta sería una de las ocasiones en que Heródoto explicita la comprensión del desarrollo lingüístico: en primer lugar porque habría todavía poblaciones que en el día en que Heródoto escribe hablaban todavía la lengua de los pelasgos¹¹³, y porque un pueblo autóctono como el ateniense, antes de convertirse en griego, habría comenzado siendo cultural y, en concreto, lingüísticamente pelasgo; así lo confirma el halicarnasio:

¹⁰⁸ *Ibid.* 389d- 390a.

¹⁰⁹ Aristóteles, *Sobre la interpretación* I 16a 6-7.

¹¹⁰ El mismo predecesor de Heródoto, Hecateo de Mileto, habría llegado a concebir la idea de la corrupción lingüística –cfr. Harrison, *art. cit.*, pp. 18, 40 (n. 150)–.

¹¹¹ Sobre los pelasgos, junto con la problemática que plantean los heraclidas dorios y la autoctonía, debe verse el estudio de conjunto que hace J. Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, 1997, pp. 1-110. En relación estricta con Heródoto, véase C. Sourvinou-Inwood, “Herodotos (and Others) on Pelasgians: Some Perceptions of Ethnicity”, eds. P. Derov & R. Parker, *Herodotus and His World: Essays On a Conference in Memory of G. W. Forrest*, Oxford-New York, 2003, p. 103ss.

¹¹² Cfr. *Historia* I 56- 57. Nótese que la digresión acerca de los pelasgos se abre a cuento de la autoctonía ateniense.

¹¹³ Cfr. *ibid.* I 57, 1, en donde se refiere a la ciudad de Crestonia, al norte de Tirrenia (Etruria) y a la región luego helénica de la Tesaliótide.

Si (...) hay que aventurar un juicio, [que] los pelasgos hablaban una lengua bárbara, [y] por lo tanto, si todo el pueblo pelásgico se caracterizaba por ello, el ateniense, que es pelásgico, al tiempo que se convertía en griego debió, asimismo, cambiar de lengua¹¹⁴.

Los pelasgos, mientras fueron bárbaros, no hicieron nunca «grandes progresos»¹¹⁵, y por lo que llevamos visto, bien podemos deducir lo que llevaba aparejado su estado menos civilizado, que las carencias lingüísticas son, a la vez, carencias ‘teológicas’. En este sentido, como no sabían el nombre de los dioses, ellos hacían sacrificios invocando al ‘orden’, a ‘lo puesto’, es decir, se referían de una manera innominada a los «dioses [*theōi*]»¹¹⁶, sin atribuirles a ninguno algún nombre (*ónoma*) o epíteto (*epōnymia*), dado que hasta el momento los desconocían (no se había producido todavía su recepción procedente de Egipto). Sócrates en el *Crátilo* (corroborando lo que afirma la *Historia* en todo, salvo en esta etimología que establece) se pregunta por qué los dioses recibieron precisamente este nombre, *theōi*; y sospecha lo siguiente:

A mí me parece que los primeros hombres que rondaron la Hélade tuvieron sólo por dioses (...) a los mismos que la mayoría de los bárbaros tienen todavía hoy: al sol y a la luna, a la tierra, a los astros y al cielo. Pues bien, como veían siempre a todos estos en movimiento y ‘a la carrera’ [*thēonta*], les pusieron el nombre de ‘dioses’ [*theōús*] a partir de la naturaleza ésta del ‘correr’ [*thein*]¹¹⁷.

A pesar del primitivismo que trata de imprimir Heródoto al escaso conocimiento teológico-lingüístico de los pelasgos, sin embargo, su forma de invocar y de hacer reverencia a los dioses era la misma que Sócrates en el *Crátilo* califica como la segunda más sensata, dado que los hombres desconocen en realidad el lenguaje de los dioses, al ser éstos los únicos que saben en realidad llamarse con toda justeza y propiedad. Según ello, los pelasgos los habrían invocado como también luego siguieron haciéndolo los griegos, aunque no sólo, de forma innominada.

¹¹⁴ Cfr. *ibid.* I 57, 3. Luego establece la apreciación, no sin importancia para la comprensión de la identidad de los griegos, sobre los descendientes de uno de los hijos de Deucalión, Helén (epónimo del pueblo griego): «Por su parte, se me antoja que el pueblo helénico ha venido utilizando ininterrumpidamente, desde que existe, la misma lengua» –*ibid.* I 58–.

¹¹⁵ Cfr. *ibid.* I 58 *ad finem*.

¹¹⁶ Cfr. *ibid.* II 52, 1. Se trata ésta de una etimología que Heródoto otorga a la palabra ‘dioses’, es decir, «al considerar que (...) ‘habían puesto’ en orden todas las cosas». El juego de palabras resulta de *theoi* y *thitenai* (colocar); como advierte Carlos Schrader, de quien tomamos esta apreciación, parece que Heródoto ha olvidado por un momento que los pelasgos no sabían griego –cfr. *ad loc.* n. 217–. Pero Schrader parece olvidar, a su vez, que los pelasgos (como los primitivos habitantes que poblaron el Ática) tuvieron en algún momento que ‘hacerse griegos’, y qué mejor momento que éste de llegar a la invocación de los dioses, hablando, ya, el idioma griego. Para esta cuestión etimológica en Heródoto pueden verse las páginas que le dedica H. Petersmann, “Les dieux anciens et leur professions”, *Ktema* 15 (1990) pp. 75-80.

¹¹⁷ *Crátilo* 397d.